

EL GIRO INTERPRETATIVO

Daniel Innerarity. Universidad de Zaragoza

Resumen: 1. El trasfondo de la finitud. 2. La verdad como experiencia interpretativa. 3. La perspectiva culturalista. 4. Por una hermenéutica del universo.

Abstract: 1. The Background of finitude. 2. Truth as interpretative experience. 3. The culturalist perspective. 4. For some hermeneutics of universe.

La subjetividad le da la espalda a nuestro ser interior tanto como la objetividad.
(Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*)

Si tuviera que sintetizar en una sola idea el pensamiento de Gorka Vicente Arregui yo diría que el suyo fue un combate por la pluralidad de la razón, del que daba buena cuenta en su último libro (Arregui 2004) y que explican muchas cosas de su biografía personal, de su modo de pensar, de su carácter incluso. Si los seres humanos pensamos de acuerdo con lo que somos, en este caso una manera de ser –respetuosa, libre, a conciencia- no podía dejar de preguntarse por las condiciones de ese modo de vivir. Su posición hermenéutica se explica por este deseo de abrir espacios de libertad frente al objetivismo. Voy a tratar de explicar cuál es el contexto contemporáneo en el que se desarrolla ese planteamiento que fue configurando su manera de pensar y que permitiría identificar nuestra época como una era interpretativa.

* * *

Siempre he admirado la facilidad con que los sismógrafos de la cultura y las mentalidades clasifican y despachan las épocas de la humanidad, a las que han etiquetado de un modo tan preciso como probablemente injusto. Si disculpamos esta ligereza es porque ellos asumen un riesgo que desconocen los cultivadores del detalle histórico y nos proporcionan a los menos intrépidos una guía con la que orientarnos en el complejo mundo de las ideas. La pequeña mentira de toda síntesis cuenta a su favor con que regala una referencia a la que atenerse cuando es preciso determinar la propia situación en el espacio y en el tiempo del saber. Resulta que además es muy propio de la denominación que propongo una conciencia de que nombrar no es tanto describir una realidad absolutamente independiente cuanto una operación más compleja en la que también interviene el deseo del intérprete de que las cosas sean

realmente así. O sea, que no pretendo llevar a cabo una descripción objetiva sino una interpretación de nuestra época de acuerdo con el modo de saber que en ella resulta más característico, interesante, deseable y emancipador. Esta perspectiva, obviamente, no se cierra el paso a introducir de soslayo alguna que otra prescripción, entre otras cosas porque ha abandonado aquel ideal de objetividad que consistía en omitir todo juicio valorativo y no cree que el querer sea siempre y necesariamente un impedimento para el saber.

Hemos asistido a un giro interpretativo en los hábitos de la razón, fundamentalmente gracias al impulso de Heidegger y Wittgenstein, que recogieron una tradición iniciada por Nietzsche, Dilthey y Schleiermacher, y cuyos ecos en el pensamiento más reciente pueden encontrarse en filósofos aparentemente tan dispares como Gadamer, Vattimo, Blumenberg, Kaulbach, Taylor, Waldenfels, Rorty o Ricoeur. Me parece encontrar en todos ellos un aire de familia que les hace deudores de una tradición intelectual común. Esa tradición no ha configurado propiamente una escuela sino que ha producido un giro, o sea, un cambio de escenario y de puntos de vista, lo que no impide que cada uno desarrolle después una función propia o insista en alguna perspectiva peculiar.

No creo que esta situación permita diagnosticar una nueva hegemonía o la entronización de una estirpe alternativa que sustituya a la anterior. Probablemente lo peculiar del giro interpretativo sea —si se me permite la metáfora— su republicanismo, su irrupción sin aires marciales y con el deseo de ser algo más que un cambio en la distribución de las antiguas jerarquías. Ha diseñado un nuevo escenario en que cuestiones tales como cuál es la ciencia primera, qué diferencia un enfoque superficial de uno profundo o cómo conseguir que las cosas estén bien fundamentadas vaya siendo cada vez menos pertinente. Por eso me parece que tiene poco sentido proclamar que la hermenéutica se ha de enjir en *heredera de una metafísica insostenible* (Greisch), como si nos encontráramos propiamente ante una herencia y una sucesión, cuando tal vez sea más certero decir que ha ocurrido algo parecido a una nueva distribución de los bienes; reclamar el privilegio de administrar el legado de la metafísica podría ser muy honroso para la hermenéutica pero, sobre todo, tan ridículo como reivindicar los privilegios de la nobleza tras la revolución francesa o apelar a la legitimidad de los zares en la era soviética. Acciones de ese estilo no se puedan calificar con los registros de la verdad y del bien (o sus contrarios), sino con los de la oportunidad y el sentido. Este es precisamente el punto decisivo: que con el giro interpretativo las preguntas más interesantes se lleven a cabo desde criterios como la oportunidad, la relevancia, el significado, la expresividad o el sentido. Tal vez sea en el orden de los adjetivos donde este desplazamiento resulte más evidente y donde se resuelvan, en última instancia, los litigios de la interpretación. Las calificaciones positivas se mueven en una órbita que estima lo bueno como interesante, útil, bello, innovador, y no tanto como verdadero, objetivo, profundo o permanente. De manera análoga, el desprecio se dirige hacia lo trivial, rudimentario, ridículo e incomprensible, y menos hacia lo falso, superficial, subjetivo, cambiante o inestable.

La clave del giro interpretativo reside en que carece de una vocación ontológica. Decir que no hay hechos puros absolutamente libres de toda concepción y que siempre nos las tenemos que ver con interpretaciones no quiere decir que «hay» interpretaciones en un sentido fuertemente ontológico, que las interpretaciones asuman la función de los hechos y vengán a ocupar su lugar en una ontología invertida hacia el sujeto. La función crítica del giro interpretativo se extiende también a las mismas interpretaciones. Muchas de las resistencias a pensar en el contexto diseñado por este giro se explican por la dificultad de abandonar ese «*ontological commitment*» (Quine) que nos inclina a considerar la hermenéutica como la nueva ontología, o sea, a pensar el cambio en unos términos que resultan inadecuados para entenderlo. De aquí proceden tanto las críticas al relativismo como su celebración; en ambos casos se sigue pensando desde una ontología fundamental, a la que sería preciso seguir sosteniendo con una objetividad firme o cuya transgresión constituye la única fuente de libertad en un mundo que no deja espacio para el sujeto.

1. El trasfondo de la finitud

El significado histórico del giro interpretativo se pone de manifiesto si lo pensamos en contraste con el escenario que la modernidad había construido para el ejercicio del pensamiento. La modernidad puso en circulación la idea del hombre que piensa y actúa como un sujeto desinteresado, descomprometido y distanciado de su mundo, sin cuerpo ni contexto, que en última instancia no está afectado por cultura o forma de vida alguna, ni implicado en un mundo de relaciones. Esta concepción ha llegado incluso a hacerse popular, tanto en el ámbito teórico como práctico. El modelo informático de una conciencia «sin cuerpo» pone hoy a nuestra disposición la imagen de un agente que, por medio de la percepción del mundo, se apropia de pedazos (*bits*) de información de su entorno y los «procesa» de una determinada manera, que se enfrenta al mundo provisto de una imagen y que actúa sobre la base de esta imagen para conseguir sus propósitos mediante el cálculo de medios y fines.

En esta construcción pervive la tradición de una neutralidad sin sujetos y relativa a hechos, que intenta despojar de relevancia interpretativa al *input* de información y degradarlo al nivel de mero registro de datos. La comprensibilidad es dada sin más por supuesta y no necesita de ningún contexto de interpretación que la posibilite. Se parte de que los pedazos de información son concebidos como tal desde el principio y que las operaciones posteriores no hacen más que desarrollar esa información reelaborándola de forma mecánica.

De acuerdo con esta imagen, la perspectiva desinteresada es la ausencia de lugar que posibilita hablar de objetividad. La objetividad es utópica, ilocalizable. La objetividad no conoce lugar alguno, no tiene sede. El pensamiento es objetivo cuando escapa de las distorsiones y de la perspectiva unilateral de nuestra subjetividad característica y concibe el mundo tal como es, cuando no lo somete a ninguna violencia interpretativa. Sobre los pensadores del siglo XVII ejerció una gran impresión la facilidad con la que podemos ser inducidos al error a través de esa experiencia corriente mediada por

nuestra condición corporal. De ahí su pretensión de conquistar la objetividad frente a los influjos engañosos de nuestra constitución específica. Se hacía necesario pensar fuera de todo contexto que nos implicara. Este es el paradigma dominante de la modernidad, que ha gobernado hasta Husserl con escasa concurrencia. El mismo Husserl se aferró al principio de que, en último término, las constituciones de sentido del mundo de la vida y su validez intersubjetiva podían y debían ser remitidas a la instancia intencional-prelingüística de una conciencia trascendental y solipsista. Lo que nunca pensó es que las constituciones de sentido del mundo de la vida, en tanto que públicamente válidas, siempre están mediadas lingüísticamente y que, por ello mismo, pertenecen ya a una forma de vida sociocultural e históricamente interpretada y condicionada.

Todos los planteamientos filosóficos que han puesto en cuestión esa imagen de una subjetividad desinteresada han concedido simultáneamente un hueco al concepto de trasfondo. Los modos en los que el mundo está simbólicamente prefigurado determinan los contornos de aquello que Taylor —al que sigo ahora en esta argumentación— ha denominado un sujeto implicado (*engaged*), lo que Heidegger caracterizaba como *finitud* de la persona que conoce y actúa. En última instancia, estos pensadores continúan aquella crítica hegeliana a la concepción de la realidad como algo puntual; no hay realidad sin trama; lo real es volumétrico, mediado, relacionado, reflejo, interpretado. Dicho de otro modo: antes de que algo sea verdadero o falso, ha de tener sentido. La cuestión del sentido es anterior a la de la verdad, y el sentido es de naturaleza contextual.

El contexto es el horizonte no explicitado ante el que una experiencia puede ser entendida, el punto de partida desde el que la experiencia resulta comprensible. Por decirlo con Polanyi, el contexto es aquello desde donde «entendemos» (*attend from*) a lo que «atendemos» (*attend to*) (1985, 19). El trasfondo no es algo que me sea absolutamente desconocido, pues es precisamente lo que me hace comprensible cuanto sé incuestionadamente. Pero no puedo afirmar que soy expresa o focalmente conocedor del trasfondo, pues esta posición está ya ocupada por aquello que me resulta comprensible gracias al trasfondo. El trasfondo puede ser tematizado, hecho explícito y elocuente, recogido de la confusión de lo implícito y articulado con palabras precisas. Decirlo significa tomarlo en cuenta y hacerlo explícito, aunque sólo sea en parte. Pero es por principio incoherente la idea de que el trasfondo pueda ser hecho absolutamente explícito y despojado así de su posición de trasfondo. El segundo plano es inevitable. Esto es así porque el trasfondo es puesto en juego simultáneamente con el sujeto. Siempre tiene que haber un contexto a partir del cual interpretemos. La explicitación del trasfondo no puede entenderse cuantitativamente como si pudiera finalmente resolverse en un primer plano temático. No se le puede articular completamente pieza a pieza en un saber explícito. Y es que el trasfondo es la condición inescapable de la comprensibilidad.

Para el atomismo de la moderna teoría del conocimiento, la impresión aislada contiene una información autosuficiente; posee toda la existencia particular, separable, de un objeto exterior, no es susceptible de hermenéutica. En la concepción de Locke,

por ejemplo, las ideas simples se comportan como materiales de construcción. Las condiciones de comprensión están insertas en los elementos y procesos como propiedades internas. Ahora bien, esta planteamiento olvida que algo *es* X solamente cuando *vale* como X, y que siempre hay condiciones contextuales para que algo valga como tal.

El intento de Kant consistió precisamente en adscribir al trasfondo común aquello que había sido inscrito en los elementos. La Deducción trascendental y los argumentos consiguientes de la *Crítica de la razón pura* podrían ser por ello considerados como un primer giro interpretativo en la filosofía moderna. Retrospectivamente, podemos reconocer aquí el primer intento de llamar la atención sobre la realidad del trasfondo —un trasfondo que todavía necesitaba el modelo de la subjetividad desinteresada para hacer comprensibles sus propias operaciones— y de servirse de esta articulación para cuestionar aquel modelo. Kant hace valer el principio de que la relación a un objeto de conocimiento sería imposible si concibiéramos la impresión como un contenido completamente aislado y que no guarda relación con ninguna otra. Pero si se considera que la impresión lo es de algo, entonces se le adscribe a un lugar; se le otorga una posición que en muchos aspectos me es desconocida o indeterminada, pero que no puede ser completamente desconocida e indeterminada. Esta disposición es el esquema nuclear de toda interpretación. Si se consiguiera cortar realmente todos los vínculos entre las impresiones, se perdería toda sensación de conciencia de algo. Pero entonces *las percepciones no pertenecerían a ninguna experiencia; carecerían de objeto y no serían más que un ciego juego de representaciones, o sea, menos que un sueño* (KrV, A 112). Lo peculiar del sueño es la desarticulación de impresiones; la vigilia vendría a ser atención a las relaciones entre las cosas.

El correlato de la experiencia interpretativa que establece vínculos y relaciones, de un pensamiento de vínculos y tramas, es un sujeto situado en el mundo de la vida. Este mundo de la vida hace su aparición en Heidegger y Wittgenstein ocupando el lugar de «aquello más allá de lo cual no es posible ir» (*das Unhintergehbare*): en Heidegger bajo la forma del «proyecto arrojado» del ser-en-el-mundo y en Wittgenstein como aquellas formas de vida que configuran el trasfondo de los juegos del lenguaje en los que siempre nos movemos. De acuerdo con esta pre-comprensión, lingüística e históricamente condicionada, no nos es posible retroceder al punto cero de un pensamiento libre de prejuicios, a un lugar en el que la realidad se nos ofrezca sin necesidad de interpretación. En vez de una pretensión de fundamentación trascendental última, se nos remite a la facticidad de que no podemos dejar de dar como ciertos determinados presupuestos de la argumentación y de la praxis de la vida. Una conciencia puramente teórica del objeto no podría obtener ninguna significatividad del mundo.

Heidegger y Wittgenstein consideran el pensamiento y la acción del hombre como finitos e interesados. Ambos han contribuido decisivamente a desmontar la sugestión racionalista en la medida en que han llamado la atención sobre la función del trasfondo para la constitución de las significaciones. El intento de estos y algunos otros filósofos de este siglo que han recorrido el giro interpretativo ha consistido precisa-

mente en escapar de la fascinación de un pensamiento sin supuestos, es decir, de un pensamiento que nos capacitara para enfrentarnos de una manera no interpretativa al mundo de la parás cotidiana y poder así mantener al mundo alejados de nosotros.

Heidegger muestra cómo la modernidad parte de un *sujeto establecido aisladamente* y del primado de la experiencia interior de ese sujeto. Frente a ello sostendrá que la distinción y relación entre «dentro» y «fuera» sólo puede ser entendida por referencia a mi conciencia. Esta indicación fenomenológica puede ser corroborada y profundizada por un análisis de los juegos del lenguaje que tome como punto de partida las condiciones de posibilidad del aprendizaje, por ejemplo, de los pronombres nominales. En última instancia, esta observación continúa las consideraciones de Hegel o de Humboldt acerca de la simultaneidad y reciprocidad de los roles de la comunicación.

En *Ser y tiempo* Heidegger afirma que las cosas deben ser puestas al descubierto primariamente como partes de un mundo, o sea, como correlatos de un compromiso interesado y en el marco de la totalidad de tales acciones implicadas. Mediante esta idea de una totalidad constituida por sujetos comprometidos se cuestiona el atomismo y, si es verdad que las cosas se nos desvelan originariamente en un mundo en el que estamos instalados pragmáticamente, se desmonta el principio de neutralidad no interpretativa. La idea de que proyectamos propiedades a cosas neutralmente percibidas es un error categorial (SZ, 71). Incluso la posibilidad misma de concebir las cosas como objetos neutrales nos es dada sobre el trasfondo de un ser-en-el-mundo en el que las cosas se nos manifiestan como disponibles. Para concebir las cosas de manera neutra es necesario modificarlas en función de nuestra actitud, que es originariamente una actitud de compromiso. La neutralidad no es la actitud originaria, sino una artificialidad tan necesitada de justificación como cualquier otra.

El atomismo de la significación consiste en la idea de que una palabra contiene significación en la medida en que es vinculada a un objeto por la relación de «denominar». Quienes sostienen esta concepción dan por supuesto que a una palabra se le puede conceder significado en una ceremonia de denominación, o que su significación puede transmitirse señalando el objeto denominado, prescindiendo así de toda interpretación distorsionante. Buena parte de la argumentación que Wittgenstein desarrolla en sus *Investigaciones filosóficas* constituye una advertencia de que este tipo de «definición indicadora» (*hinweisende Definition*) únicamente funciona bajo la condición de que el aprendiz ha comprendido ya mucho acerca del modo como trabaja el lenguaje y de la posición que en él ocupa esa palabra concreta. Wittgenstein se dirige así contra la descripción del aprendizaje del lenguaje *como si un niño llegara a un país extraño y no comprendiera la lengua del país, es decir: como si tuviera ya un lenguaje, pero no precisamente ese* (1971, § 32). La «gramática» de ese modo indicativo del lenguaje está ya presupuesta, pues *muestra los postes a los que se amarra la nueva palabra* (§ 257). La denominación parece actuar como un acto originario, fundador e independiente, anterior a todo esquema interpretativo, pero *cuando se lo comprende así se olvida que han de estar ya muchas cosas preparadas para que la mera denominación tenga un sentido*. En esta última observación habla Wittgenstein expresamente sobre las condiciones de comprensibilidad. La idea de que el significado de una palabra no

consiste en otra cosa que en su relación al objeto por ella señalado —una concepción que es atomista, que excluye interpretaciones y trasfondos— se viene abajo en cuanto se comprueba que una relación de ese tipo presupone una comprensión como su trasfondo, sin la que no tendría ningún sentido. Pero esta comprensión no se refiere a las palabras concretas, sino a los juegos del lenguaje en los que ellas aparecen y, en última instancia, a toda aquella forma de vida en la que esos juegos tienen sentido.

La poderosa influencia que esta concepción neutralista y objetivante ejerce sobre nuestro pensamiento y nuestra cultura tiene mucho que ver con el predominio de instituciones y prácticas que exigen una actitud descomprometida, una desconsideración de las condiciones morales de nuestro mundo de la vida: en la ciencia y en la técnica, en los modos racionalizados de producción, en la administración burocrática, etc. Una conciencia del trasfondo en el que nos movemos supone, por el contrario, una advertencia de nuestra finitud y una modificación de los modos de actuar en el mundo. El giro interpretativo conduce a un pensamiento finito que sensibiliza no sólo para la especificidad de paradigmas interpretativos, sino al mismo tiempo para su ceguera correspondiente. Por eso mismo, amplía nuestra capacidad de reconocimiento de la alteridad: la atención hacia lo inapreciado, lo desatendido, lo inadvertido, lo inaudito. La hermenéutica desarrolla una cultura de las zonas ciegas, de los ángulos muertos, que es sensible hacia lo excluido y desestimado; que no se entrega al culto de lo visible, evidente, deslumbrante, desenmascarado, sino que atiende a lo desplazado, las zonas vacías, a la alteridad en los distintos ámbitos del mundo vital. Porque la interpretación supone que todo percibir es tipológico, es decir, se aplica a una determinada especificidad, que hace percibibles muchas cosas, mientras que excluye constitutivamente a otras. Ver significa también no ver. No hay visión sin zonas ciegas. Del mismo modo que tampoco hay racionalidad sin mito, memoria sin olvido, reproducción sin reconstrucción o descripción sin selectividad.

Un pensar interpretativo sería aquel que orientara la participación del sujeto en los contextos vitales correspondientes, sin pretender ignorar la finitud que de esa implicación resulta. Y esto conduce en última instancia a una primacía de la significación —de los intersticios comunes, de las referencias incalculables, de los trasfondos compartidos y compartibles— sobre el subjetivismo y el objetivismo.

2. La verdad como experiencia interpretativa

El carácter específico de la racionalidad hermenéutica se revela en el tránsito de una concepción mecánica del significado de nuestras expresiones a una concepción según la cual el sentido no es lo que resulta de un dispositivo mecánico e inexorable sino el acontecimiento en que se hace valer un significado imprevisible. La racionalidad interpretativa acontece en un escenario de sentido y no es el despliegue necesario de una axiomática. Por eso la sede del pensamiento —el lenguaje en que se expresa, las tradiciones históricas y culturales de las que surge, los nexos comunicativos y las incitaciones de sus interlocutores— no es una mera exterioridad que deba combatir o tolerar, ni siquiera una circunstancia sobre la que debería elevarse, sino que es el modo

en que se realiza una razón histórica y finita. La verdad no lo es a causa de su independencia del juicio de los hombres, a pesar de la lengua en que se expresa o por la resistencia que ofrezca a la mutabilidad; una verdad se reconoce en su capacidad de ser compartida, en su expresividad y en su capacidad de recoger el matiz histórico. En virtud de su estructura interpretativa, la verdad no se sitúa completamente fuera del espacio humano de la mutabilidad y la muerte.

El giro interpretativo no es propiamente reconducible al perspectivismo (Abel 1993), con lo que perdería sin duda su fuerza polémica contra todo pensamiento regido por las categorías de sujeto y objeto. No se trata de que consideremos el mismo mundo desde distintos puntos de vista, al modo de Leibniz en la *Mona dología*. Tampoco la interpretación es un mero procedimiento para apropiarse de algo previamente dado. La interpretatividad tiene su sede en las funciones categorizadoras del lenguaje y los signos, en donde lo «dado» aparece como tal constituyendo una experiencia o algo con un determinado sentido. La tesis fundamental del giro interpretativo sostiene que siempre nos encontramos en unas circunstancias —en un mundo, entre lo propio y lo extraño— y que esas circunstancias son «interpretativas», es decir, pueden ser concebidas en el seno de una apertura que organiza nuestra experiencia cuando la explicita, esquematiza, organiza o proyecta.

El giro interpretativo no supone mantener la tesis de que los objetos no tienen existencia alguna con independencia de la interpretación. Esta suele ser una paráfrasis interesada, elaborada por cierto anti-relativismo que busca el lado más débil de la tesis contraria invirtiéndola en la afirmación de una inexistencia. El giro interpretativo no defiende la tesis de que lo no interpretado no existe, no carga con el peso de la prueba de la inexistencia de algo. El acento descansa más bien en que no hay manera de explicar la representación de objetos con independencia de una interpretación categorizadora, identificadora, que los sitúe en el espacio y en el tiempo. Decir esto no supone ninguna negación de existencia de los objetos o los acontecimientos, ni convertirlos en meros productos de nuestra imaginación.

La crítica suele señalar el carácter autodestructivo del principio interpretativo: si es verdadero que todo es interpretación, entonces también es interpretación que todo es interpretación. Desde un punto de vista interpretativo esta tesis es consecuente, pero de ello no se deriva la falsedad del principio. En primer lugar, porque cuando el principio interpretativo habla de «todo», está hablando de todos los acontecimientos u objetos localizados en el espacio y en el tiempo, situados, determinados. Esta aclaración pone en juego una diferencia interna entre aquello de lo que habla el principio y el principio mismo. La expresión «todo» no se refiere a un objeto determinado (al «todo»), sino a cualquier objeto posible. Si la hermenéutica puede entenderse a sí misma como un saber fundamental, no se debe a una pretensión de totalidad sino a una crítica de la totalidad, a la convicción de que, en tanto que seres finitos, no tenemos la posibilidad de observar una totalidad a la que se hubiera de subordinar lo particular y concreto. La filosofía como interpretación no se considera candidata a sucesora de aquella metafísica que ocupaba una posición desde la que tramitaba la totalidad, sino un tipo de pensamiento filosófico surgido precisamente desde la crítica

a esa instalación. El giro interpretativo no aspira a ser omniabarcante sino que llama la atención sobre los límites de sentido que se siguen de la finitud humana.

Con la pretensión de evitar lo que suponen un a deriva relativista, las críticas de la hermenéutica insisten en limitar su alcance. Los moderadores de la interpretación suelen advertir que no tienen objeciones a la idea de que experimentamos los objetos y los acontecimientos en la forma en que se nos presentan, dentro de un determinado contexto, con una herencia cultural concreta y una determinada disposición subjetiva, pero que esto no legitima el paso a la declaración de que cuanto percibimos se desinfla como producto de nuestra interpretación subjetiva, a lo que no corresponde nada en el mundo independiente de nosotros o al margen de nuestra descripción de los hechos. La réplica hermenéutica a esta objeción no va en la línea de limitar la posible arbitrariedad de la interpretación, sino en señalar que esta crítica carece de sentido por cuanto está presa de un dualismo que separa lo permanente, que no es susceptible de ser interpretado, frente a la esfera de la variación histórica, como si el subjetivismo se conjurara con una ceremonia de delimitación y sin advertir que el alcance de esa limitación no pone término a las controversias, sino que es un nuevo elemento que se añade a la discusión. En el supuesto de que hubiera poner un límite a la interpretación, todavía falta justificar en dónde, cómo y por medio de qué operación.

El intento de establecer un límite a la interpretación se sitúa en el blanco de las críticas de Wittgenstein al intento de zanjar la polémica señalando un objeto. Este acto no es una victoria de la objetividad frente al sujeto, porque la denotación no es neutra (en cuyo caso sería más incomprensible que pacificadora). Las interpretaciones sólo se combaten con interpretaciones. El recurso a la experiencia empírica no suministra ningún argumento en favor de un realismo no interpretativo. Que existen hechos no es un hecho sino una interpretación. Y que no podamos situarnos fuera de la interpretación se pone de manifiesto precisamente porque —debido a que las funciones semánticas y pragmáticas de las palabras y expresiones del lenguaje son funciones interpretativas— no podemos dar ninguna definición no-interpretativa de lo no-interpretativo.

Por eso carece de sentido, a mi juicio, la preocupación por plantear unos límites a la interpretación, como si la objetividad de la interpretación dependiera de la existencia de un espacio asegurado frente a toda hermenéutica. Este modelo es propio del fundacionalismo racionalista, que posee la estructura de una deducción. Si se parte de este esquema, no es extraña la exigencia de mantener algunos principios a salvo de la vorágine interpretativa y que la discusión esté limitada de algún modo. El problema es que la determinación de esos límites está en función de lo que esté en juego en cada caso. Quien exige esta restricción parece pensar que hay algo así como un terreno de juego asegurado que sólo puede desvirtuarse por sus márgenes. La exigencia de unos límites fijos para el ejercicio de la interpretación es tan legítima como desafortunada, si es que se trata de comprender y aumentar nuestra experiencia, no de salvar del naufragio de la movilidad unos principios inmutables.

El planteamiento fundacionalista tiende a instalar un observatorio desde el que la realidad, la vida, la sociedad o la cultura resultan, de hecho, cada vez menos compren-

sibles. Esta falta de perspicacia es consecuente con las restricciones del método empleado. El problema que para la intelección de la realidad plantea el fundacionalismo es que a medida que disminuye la interpretabilidad aumenta la trivialidad. Cuanto más asegurada está una verdad del desgaste de la historicidad menor relevancia tiene para quienes estamos históricamente constituidos, menos refleja el juego de nuestra libertad, de lo que nos interesa, espanta o conmueve, o sea, del lugar en el que se dirime el valor humano de las cosas. Pero determinada metafísica quisiera no renunciar a la relevancia en nombre de la radicalidad, no quiere aceptar esa disyuntiva que nos obliga a elegir —o, en el mejor de los casos, a buscar un compromiso razonable— entre la profundidad y la superficie, entre el fondo y la forma, entre lo interesante y lo aburrido. Es lógico que la metafísica tenga dificultades para aclararse con las realidades alejadas de la incondicionalidad de los primeros principios. La retórica fundacionalista se pierde cuando busca en el fundamento una base para evitar la arbitrariedad de lo histórico porque la libertad no obtiene así su sentido, porque no es de este modo como funcionan hoy nuestras instituciones o interpretamos las constituciones y las leyes, como se desenvuelve la cultura, crece el saber técnico y científico, se forma la conciencia moral o se ejerce la política.

La crítica que, desde la ontología, señala que no «todo» puede ser «mera» interpretación suele ir acompañada por la afirmación de que las interpretaciones, si no están limitadas por algo previo metafísicamente dado, resultan arbitrarias, por lo que cualquier interpretación es tan buena como otra. Pero el interpretacionismo subraya expresamente que la tesis de que cualquier interpretación puede ser tan buena como otra no está en condiciones de explicar en qué consiste una comprensión «correcta» o qué significa un fracaso comunicativo. La sospecha frente a la hermenéutica suele proceder de haber entendido la idea de que la verdad sólo se da en el seno de una interpretación como si la interpretación fuera una actividad que dispone de la verdad, en la que ésta se disuelve. Si esto fuera así, se justificaría cualquier resultado, ante la ausencia de toda posibilidad de fracaso; todas las interpretaciones serían igualmente verdaderas o falsas, que es lo mismo. Sin la amenaza del error y el desengaño, la hermenéutica se proporcionaría un sendero cómodo, al tiempo que perdería la posibilidad de descubrimientos interesantes, de corrección y aprendizaje. Pero la interpretación —como defendió Pareyson (1971)— puede ser el lugar de una tensión, de fidelidad, de conciencia del riesgo del fracaso, interpelada por la responsabilidad de la traición. Según esta concepción —más dramática que lúdica—, las interpretaciones dignas de este nombre son pocas y se encuentran cercadas por una multitud de discursos erróneos, falsos, insignificantes. Lo que salva de relativismo a la interpretación no es tanto la creencia en la posibilidad de obtener una verdad como el temor sincero ante la posibilidad del error, temor que desconoce una hermenéutica entendida como peculiaridad irrefutable.

Anterioridad del sentido frente a la verdad no significa entonces proporcionar una excusa para la arbitrariedad individual, sino todo lo contrario. Para entender esta tesis hay que dejar de pensar en términos de precedencia temporal o rango ontológico y situar la cuestión en un contexto antropológico, cuya aspiración no es, desde Heideg-

ger, la verdad como correspondencia, sino la centralidad del *habitar*. Cuando se abandona el esquema sujeto-objeto, la verdad no es presencia objetiva sino pertenencia. La verdad de un enunciado sólo puede ser probada en el interior de una apertura que hace posible que se verifique y que se falsifique. Pero esta apertura no es algo de lo que se disponga, sino más bien un sentido en el que estamos arrojados y en el que juega una libertad iniciada, todo lo contrario de una subjetividad que quisiera ponerse el mundo como objeto. Para entender esta prioridad del sentido —o sea, que hay circunstancias pre-conceptuales que ya están interpretadas—, es importante observar la distinción entre interpretaciones como acciones conscientes en sentido estricto y el carácter interpretativo de los procesos pre-conceptuales y pre-conscientes. Algunas críticas anti-relativistas no tienen en cuenta esta distinción y entienden las interpretaciones exclusivamente como acciones intencionales y conscientes. Para disolver el equívoco hay que observar una asimetría: toda acción consciente es una interpretación, pero no toda interpretación es una acción consciente. El sentido se constituye en un espacio de destino más que como resultado de una decisión.

El giro interpretativo establece una nueva articulación entre verdad y libertad al abandonar el esquema de una sumisión ante un estado de hechos. El carácter interpretativo de toda experiencia de la verdad permite insertar la libertad humana en el núcleo de su trato con el mundo, algo que parecía imposible en el esquema de una racionalidad entendida desde el paradigma de un funcionamiento sometido a reglas. Según el modelo no interpretativo de la verdad, la racionalidad sería una secuencia de renunciaciones que la inteligencia debe afrontar; convencer sería algo así como doblegar a una víctima, obligarle a sentir lo inexorable de una coacción. En ese paradigma racional sobrevive el eco de modelos mecánicos, procedimientos neutros y automatismos causales que están en el origen de la fascinación que produjeron las grandes construcciones de la filosofía moderna. El pensamiento debía conducirse en su actividad como un espectador ante una secuencia irresistible de hechos, como aspirando secretamente a imitar la pureza de un intelecto separado que, en su versión moderna, vendría a llamarse sujeto trascendental.

El giro interpretativo ha puesto de manifiesto que no es posible instalarse fuera de la praxis que regula las características de nuestras expresiones (sentido, referencia, condiciones de verdad y validez), para preguntar desde ahí por la referencia. Una pregunta de ese estilo es un sinsentido y además hace depender el valor de los asuntos humanos de una instancia que no tiene nada que ver con esos mismos asuntos humanos. Tal vez sea esta la razón por la que con tanta frecuencia la metafísica tradicional aparezca en el actual escenario del pensamiento como una instancia extraterritorial, como una falta de honradez intelectual, con la impertinencia de quien carece de problemas porque no es uno de los nuestros o, en el mejor de los casos, como un mensajero de advertencias triviales. Una metafísica así entendida es incapaz de un diálogo que sea algo más que un ejercicio de cortesía para informarse acerca de las curiosidades que ofrecen los entes móviles y las disciplinas de escaso rango filosófico, las llamadas por ella ciencias «particulares».

La hermenéutica contemporánea ha contribuido decisivamente a liberar la razón de la esclavitud del ideal cientificista de la objetividad. Por eso el giro interpretativo ha supuesto también una ampliación del ámbito de la verdad, restringida en la modernidad al tipo de verdad regulado por una objetividad abstracta y exenta. A partir de este nuevo horizonte de sentido resulta que también aparecen como susceptibles de verdad los asuntos que habían sido confinados a un arbitrio subjetivo y públicamente irrelevante. Lejos de suponer una amenaza contra la verdad, la hermenéutica implica una extensión del ámbito en el que los criterios de verdad resultan relevantes bajo la forma de razonabilidad, verosimilitud, gusto, autenticidad, corregibilidad, acuerdo, sentido. El ámbito de la razón práctica adquiere así una nueva plausibilidad y abandona esa zona sombría de las preferencias inconfesables. También las condiciones éticas del conocimiento ingresan con todo derecho en el ámbito de la racionalidad, una vez que ha perdido vigencia el ideal de objetividad como neutralidad. No son pocas tampoco las consecuencias éticas y políticas de la interpretación, gracias a la cual las cuestiones prácticas se liberan de la rigidez axiomática y se abren a la personalización del estilo (Abel 1996; Marín 1997).

3. *La perspectiva culturalista*

Una de las ocupaciones más temerarias —y tal vez por eso más irresistibles— de los filósofos es la determinación de cambios, giros y épocas. Casi todas las doctrinas filosóficas se han presentado en ruptura, modificación o continuidad con alguna cesura histórica. La perspectiva del tiempo es la que decide sobre la vigencia histórica de tales declaraciones. Mientras arrecia la controversia, las categorías historiográficas no pueden ser otra cosa que hipótesis provisionales para aclararse en espera de la sanción definitiva de la historia.

Tal vez el único giro que goza de una pacífica aceptación entre los historiadores de la filosofía contemporánea, el último gran giro canonizado por la tradición, sea el *linguistic turn*. Se trata de aquel conjunto de doctrinas que a comienzos de este siglo abandonaron la ingenuidad lingüística en que había vivido la filosofía hasta entonces. Todo lo que ha venido después no ha sido una continuidad sin sobresaltos, pero probablemente carezcamos todavía de perspectiva para registrar alguna modificación del escenario que goce de la aprobación general.

Es posible, sin embargo, llamar la atención sobre un cambio histórico que podría denominarse «giro culturalista», aunque sea confiando en que el tiempo nos de la razón y con el temor de que pueda quitárnosla. Como ocurre con tantas cosas, el culturalismo puede comenzar definiéndose por aquello a lo que se opone: el naturalismo, es decir, la suposición de que todo acontecimiento es un acontecimiento natural en el sentido de que puede ser descrito y explicado mediante los procedimientos de las ciencias de la naturaleza. El principal error del naturalismo probablemente consista en considerar que el científico pueda adoptar la perspectiva de un observador neutral absoluto sobre unos acontecimientos en los que no se considera en absoluto implicado. Esta «naturalización del conocimiento» no está en condiciones de explicar cuáles son

los criterios para distinguir lo verdadero de lo falso, la cuestión de la validez que es bien distinta de la explicación causal. Los criterios de validez solamente pueden justificarse dentro de la perspectiva de la participación en una comunidad de comunicación. Lo que une a todos los antinaturalistas —por encima de sus peculiares posiciones— es la idea de que también la perspectiva científica de los naturalistas es una praxis social que forma parte de nuestra cultura y que sus criterios son inmanentes a las normas de racionalidad del propio entorno cultural. La actitud central del culturalismo consiste en entender que lo primario en el conocimiento es la perspectiva de un «nosotros» que es tramitada a través de la cultura (Hartmann / Janich 1998).

Una posibilidad de esquivar los problemas que plantea la existencia de una pluralidad de juegos del lenguaje consistiría en considerar que, en el fondo, se trata de un mismo juego del lenguaje que se nos ofrece en variaciones inofensivas. Esta afirmación puede tranquilizar frente al problema del relativismo pero es insuficiente. De ser cierta, habría que estar en condiciones de mostrar que existe una estructura profunda de los actos lingüísticos a la que pueden remitirse todas las cuestiones y frente a la cual las peculiaridades de cada lengua únicamente tienen el estatuto de variaciones convencionales. A grandes rasgos, esta es la posición de John Searle (1969). Las lenguas aparecerían así como una mediación entre el mundo y la estructura profunda de nuestros actos lingüísticos. Esta interpretación no hace justicia a las distinciones relevantes entre las lenguas. El lenguaje no es un instrumento neutro e inofensivo para la apropiación del mundo exterior, sino un elemento del mundo de la vida. Las diferencias pueden ser más profundas de lo que sugiere la idea de un mero medio.

Es necesario tomar como punto de partida la interpretación más amenazante de las diferencias, que en este caso podría quedar formulada así: los juegos del lenguaje hablados en las distintas culturas, lejos de ser la realización convencional de un mismo juego, son actividades tan diferentes que incluso la expresión «juego del lenguaje», en sentido estricto, es equívoca y confusa. Dicho desde una perspectiva psicológica: el hombre adquiere en su aprendizaje unas estructuras cognoscitivas que no puede eliminar a lo largo de su vida. Nuestros conceptos semánticos únicamente tienen su pleno sentido cuando se refieren a los miembros de nuestra comunidad lingüística. ¿Es esto exactamente así? ¿Se describe adecuadamente de este modo nuestra situación?

El punto de vista del relativismo radical debe ser expuesto a la prueba de la pregunta ¿quién habla? La idea de que no hay ningún acto de habla que no esté radicado en una praxis no es, ciertamente, una tesis que pueda ser afirmada «desde fuera»; únicamente es formulable dentro de un *determinado* juego del lenguaje. Pero el relativismo radical no tiene más remedio que pretender una posición externa, cuando trata de decir algo correcto sobre la relación entre los juegos del lenguaje y el mundo. Sin entrar en contradicción consigo mismo, el relativismo radical no puede entenderse como algo dicho «desde fuera». Debe necesariamente pertenecer a un *determinado* juego del lenguaje. La cuestión es si puede haber un juego del lenguaje desde cuya perspectiva pueda decirse que los otros juegos del lenguaje son tan radical-

mente diversos que no pueden entenderse entre sí. ¿De qué estructuras cognoscitivas dispone el defensor del relativismo? ¿Cómo es el juego del lenguaje en el que esa tesis es formulada? Si las expresiones del relativista tienen una significación —lo que es necesario para que se trate de una tesis—, esto significa que tales expresiones han rebasado los límites que se habían declarado irrebables. Al determinar algo como completamente extraño o diverso se disminuye de hecho su carácter de extraño o diverso. Una tesis relativista en la forma de «nuestro concepto de verdad es absolutamente distinto al de la comunidad lingüística x» no puede siquiera formularse sin la tesis implícita de que la comunidad lingüística x tiene un concepto de verdad parecido, del que no es en principio un sinsentido clasificarlo como un concepto de verdad y compararlo con el nuestro. Luego no se trataba de algo tan distinto.

El parentesco entre los juegos del lenguaje permite entender la comunidad que existe entre ellos sin postular algo así como un sustrato común y haciendo al mismo tiempo posible la apertura para las transgresiones individuales. Dentro del culturalismo existe la posibilidad de escapar de estos dilemas a partir de la teoría wittgensteiniana de los juegos del lenguaje. Al concepto de juego del lenguaje pertenece la posibilidad de estar abierto a las desviaciones individuales, de transgredir lo previsto. Esta apertura a la experiencia de lo diferente se dibuja a partir de la posibilidad de ampliar parcialmente el propio juego del lenguaje y configurar una cierta comunidad. Es propio de la noción de juego del lenguaje una cierta «traspasabilidad». Poder participar en un juego del lenguaje también significa poder actuar imaginativamente. El relativista radical, por el contrario, postula unos límites rígidos e infranqueables; no entiende que el conflicto y los malentendidos no pueden siquiera ser constatados sin cooperación y entendimiento.

El relativismo se formula a partir de experiencias en las que se obtiene una comprensión parcial pero con una falsa interpretación; experimentamos una parcial proximidad, una lejanía también parcial en nuestro interlocutor. En esta afinidad descansa la diferencia pero también el puente hacia los juegos de otro jugador, el vínculo que el relativista radical quisiera negar. No estamos presos en una jaula, pero no porque pudiéramos salir de ella y situarnos «más allá de toda jaula» (en este punto tiene toda la razón la crítica al «espejo de la naturaleza») (Rorty 1980), sino porque toda jaula es ampliable con otras y en todas direcciones.

Cuando Wittgenstein afirma que todo queda en el lenguaje, esto quiere decir que podemos dar cuenta de los límites de nuestro lenguaje únicamente desde la perspectiva de ese juego del lenguaje ampliado, variado y ensanchado creativamente. Podemos usar variaciones ya inventadas o proponer otras nuevas, pero no nos podemos instalar fuera de nuestro lenguaje para sopesar definitivamente la concordancia objetiva entre el lenguaje y el mundo. La tesis de que esta ponderación desde fuera no es posible, que todo queda pues en el lenguaje, no es nominalismo. Tan sólo recuerda que la contrastación es un juego del lenguaje, sin caer en el engaño de considerar que los juegos del lenguaje únicamente consisten en su parte *verbal*. La perspectiva culturalista hace aquí aparición para resolver esta aporía. Los límites del lenguaje no pueden ser advertidos más que desde un determinado punto de vista, es decir, *relativamente* a

determinados juegos del lenguaje y formas de vida. Aquí «relativo» no significa «en relación a», si con ello se entiende al hablante como un agente exterior, sino un «elemento vital de» aquellas acciones que convierten en significativas las exteriorizaciones del que habla. Que en un elemento vital semejante, en una cultura o en una forma de vida, son posibles las descripciones verdaderas o las reproducciones exactas según criterios objetivos es algo que lo sabe cualquier alumno de escuela o un policía de tráfico. Pero los filósofos deben recordar de vez en cuando que también palabras como «verdadero», «descripción», «objetividad» tienen su lugar en juegos del lenguaje, que no están fuera de las culturas y que con ellas no se puede comparar el lenguaje con el mundo desde una posición neutra.

La filosofía no tiene la tarea —como ha recordado Rorty con razón— de velar por la limpieza del espejo y elaborar un lenguaje paradigmático que reflejara el mundo sin falsificaciones, independientemente de todos los contextos operativos y culturales. Tampoco le compete elegir un lenguaje determinado o elaborar los criterios para llevar a cabo dicha elección, como si el lenguaje no fuera otra cosa que una técnica para alcanzar un fin predefinido. No estamos en una posición desde la que tuviéramos que elegir; no estamos frente a diversos instrumentos con independencia de los cuales hubiéramos definido previamente nuestros fines. En este sentido, los lenguajes *naturales* no son técnicas ni instrumentos entre los que hubiera de elegirse el más adecuado. ¿Adecuado a qué? La relación instrumental acontece, por ejemplo, en ámbitos parciales de la ciencia pero no son aplicables al caso de los lenguajes naturales.

El reconocimiento del carácter «situado» del lenguaje es el reconocimiento de una «relatividad» que registra los diferentes juegos del lenguaje como elementos vitales que sólo pueden ser advertidos en sus peculiaridades cuando se aprecia *al mismo tiempo* su parecido de familia y, así, el parcial comprender y ser comprendido. Este reconocimiento de la relatividad no tiene nada que ver con la abstracción del relativismo, que es una posición insostenible, fundamentalmente porque no puede existir una «posición» de ese estilo. No hay vida sin una forma determinada, no existe una vida humana informe. La situación desde la que se habla y ejerce el pensamiento no es una imperfección que hubiera de lamentarse.

No tenemos a nuestra disposición una perspectiva absoluta sobre la realidad. No forma parte de lo que es un juego del lenguaje humanamente íntegro un concepto de lo relativo adquirido por comparación con lo absoluto, ni una noción de «las diferentes versiones» en contraste con un modelo inalcanzable. Cualquier tesis que formulemos tiene sus raíces en *nuestras* formas de vida, en las que tienen sentido a las palabras y frases que pronunciamos. Con ellas tratamos de entendernos. Rorty ha denominado *contingency* (1989) a la imposibilidad de pronosticar el éxito de nuestra comunicación con la ayuda de una medida objetiva, lo que para Luhmann es algo fundamentalmente «inverosímil» (1990, I, 190). Carecemos de una receta que pudiera garantizarnos un entendimiento suprahumano con los demás. Las medidas del acierto y del fracaso dependen de circunstancias humanas concretas y son, por eso mismo, contingentes.

Ahora bien, en el planteamiento de Rorty hay expresiones que suponen una desvaloración injustificada de las posibilidades de comprensión cuando la palabra

«contingencia» es empleada como equivalente de «azar». Por muy cierta que sea la afirmación de que no existe una garantía de la comprensión y que, por eso, los usos metafóricos y creativos son en cierto modo «saltos en el vacío» o «ruidos sorprendentes», es equívoco afirmar que el éxito de la comunicación sea azaroso. Precisamente el hablar metafórico —al que Rorty concede tanto valor— sólo es posible sobre el amplio trasfondo de unas formas de vida y juegos del lenguaje con partidos. Rorty alimenta la imagen del poeta como genio solitario. El aislamiento heroico del yo contingente sobrevalora su fuerza creadora e infravalora su dependencia respecto de historias y comprensiones ya logradas.

Cuando afirmamos que nuestra perspectividad es insuprimible y que toda verdad vale para la comunidad de lenguaje según cuyas reglas ha sido formulada, la mencionada limitación remite también a una continua tarea de ampliación y aprendizaje. La experiencia que hacemos con esos avances alcanza desde el aprendizaje de nuestra lengua materna hasta el encuentro con culturas extrañas. En este último caso puede reconocerse de qué modo se ve lo extraño desde la limitación de la propia perspectiva, cómo se avanza en el conocimiento y hasta qué punto se dan al mismo tiempo la comprensión y el malentendido.

4. Por una hermenéutica del uníversono

Los hermeneutas no parecen llevarse demasiado bien con los científicos de la naturaleza. La distinción tajante entre ciencias y letras ha separado sus caminos hasta el punto de no reconocer un espacio común entre el mundo histórico y el mundo natural. Si esta división del trabajo fuera inapelable, la naturaleza y el universo no serían asuntos que pudieran incumbir a la hermenéutica, dedicada exclusivamente, en virtud de tal reparto, a la interpretación del mundo hecho por los humanos, a la historia y la cultura.

En el origen de este desencuentro no está únicamente la rigidez de los métodos propios de las modernas ciencias naturales; también la hermenéutica ha contribuido a dificultar la comunicación. La hermenéutica no se ha entendido a sí misma como interpretación de la naturaleza sino como una empresa que se lleva a cabo al margen de la naturaleza, en el ámbito de los discursos y los escritos, en el mundo de la cultura. Dilthey, por ejemplo, adscribió la hermenéutica a las ciencias comprensivas que se definen por oposición a las ciencias explicativas (1981, 140). Las formas generalizadas de las leyes naturales (nomotéticas) son cuidadosamente distinguidas de la individualidad propia de las formas históricas (ideográficas). Unos y otros subrayan la contraposición entre naturaleza e historia hasta el punto de que el acercamiento de la hermenéutica a la naturaleza y a las ciencias naturales queda excluido por principio. La contraposición entre explicar y comprender está en el origen de la dudosa distinción entre ciencias y letras. La comprensión es entendida como la tramitación de ese resto que ha sido abandonado por las ciencias naturales. La hermenéutica se constituye así en un saber residual y complementario. Esta tradición ha seguido siendo la

dominante hasta nuestros días. Gadamer agudizó la contraposición, polarizada ahora en los extremos de la verdad, por un lado, y el método, por otro.

Blumenberg —que representa un decisivo punto de inflexión a este respecto— ha formulado su crítica de esta contraposición al lamentar que a los hermeneutas la historia les haga olvidar el universo (1986, 229). Pero «la supuesta historia universal, comparada con el número de los siglos precedentes, es algo demasiado joven» (238). La historia humana en su conjunto es sólo «un episodio efímero y tardío de la historia de la naturaleza» (252). Este contraste de magnitudes ya había sido subrayado por Löwith, Troeltsch o Rickert, aunque sus planteamientos no tuvieran demasiado eco. La fugacidad del mundo histórico en relación con las magnitudes cosmológicas supone un desafío a la vieja hermenéutica. Pero la ortodoxia hermenéutica se ha desenvuelto en la comodidad del reparto tradicional, no ha creído en la posibilidad de una «interpretación de la naturaleza».

En el conocimiento de la naturaleza hay un interés que no es el interés por encontrar una explicación causal nomológica. El acceso humano a la naturaleza inaugura posibilidades de orientación en la naturaleza que sólo pueden ser suministradas porque el hombre choca con algo que no ha sido suministrado por él. La naturaleza no subyace a los criterios culturales sino que viene dada también junto con la resistencia que la cultura encuentra. El reconocimiento de la diferencia entre naturaleza y acción humana es lo contrario de aquella actitud de indiferencia que supondría considerarla naturaleza como mero material de disposición práctica o como soporte eficaz pero olvidado de la libertad humana. La naturaleza continúa haciéndose presente en los diversos planos de acción, como posibilidad, obstáculo, sorpresa, amenaza o finitud. La presencia de la naturaleza es algo más que la de un fundamento o un pasado. También hoy la filosofía de la naturaleza puede ser tema de una filosofía práctica que considere el tipo de experiencias humanas que se obtienen en la interacción con el entorno natural.

Es cierto que todo comportamiento humano frente a la naturaleza está determinado por criterios culturales. También la opinión de que la naturaleza es modelo del arte constituye una opinión de una determinada cultura. Los criterios de nuestro conocimiento de la naturaleza —aun cuando son naturalistas— no son criterios naturales. Sólo nuestras medidas son medidas para nosotros. Pero de esto no se sigue la victoria de *cualquier* primacía de la cultura sobre la naturaleza. Nuestras medidas no tienen por qué situar al hombre en el centro de todos los seres, ni verlo todo como si estuviera dirigido hacia el hombre y para el hombre. Que la naturaleza no deba ser entendida propiamente como un modelo de la acción no significa que sea una mera sombra, una construcción del espíritu humano. Puede que la relación entre naturaleza y cultura no sea la de copia y original, que sea una relación más bien agónica y de mutua iluminación. Puede que las plácidas subordinaciones no nos ayuden a entender una relación más compleja de la que resulta una naturaleza que tienen su verdad en la cultura y una cultura que se aclara consigo misma cuando contrasta o choca con el mundo natural.

La naturaleza no está para nosotros ni ha sido hecha por nosotros, ni cuenta con nosotros. La sensibilidad estética frente a la naturaleza es una configuración humana paradójica: el placer por la belleza natural es un placer por el hecho de que no todo sea obra humana. El interés estético por la naturaleza incluye una distancia frente a lo humanamente hecho. Lo que reconocemos en la naturaleza no es su parecido sino su diferencia con nosotros. Lo que Hegel llamaba *la naturaleza negativa de la naturaleza* (1970, 30) es precisamente lo positivo para el hombre desde una consideración estética. La vida humana parece necesitar algún espacio del mundo no dominado plenamente por los hombres. En el reconocimiento estético de la naturaleza los hombres tienen la fortuna de divisar más allá de su círculo cultural. En ella se liberan de la tendencia que les hace remitir a ellos mismos cuanto les rodea.

En la presencia de la naturaleza hay siempre una dimensión experiencial contraria a la esfera del sentido cultural. La atención cultural a la naturaleza procede de una necesidad humana de contextos de sentido que no sea ni el resultado de una disposición funcional o instrumental ni de una interpretación rígida de la existencia humana. Que este tipo de experiencias sean *hechas* no es decisivo, pues se trata de un encuentro que no puede ser sustituido por ninguna producción. La naturaleza aparece así como modificadora o limitadora de las configuraciones culturales de los hombres. El aprovechamiento moral de la estética de la naturaleza consiste en aprender la conveniencia de medir las configuraciones de sentido del mundo no sólo según el propio proyecto, a contrastar el propio proyecto con el sentido de los acontecimientos del mundo. La experiencia de naturaleza conforma una cultura de la distancia frente a la cultura.

La cuestión de si la naturaleza es interpretable no tiene sitio en el esquema de la contraposición entre explicación y comprensión. Ahora bien, esta dicotomía tuvo su momento histórico y nada indica que se trate de una distinción invariable. ¿Es tan seguro que la naturaleza no habla? La cuestión acerca de la interpretabilidad de la naturaleza recibiría un impulso decisivo si fueran las mismas ciencias naturales las que establecieran con sus propios métodos que la explicación de la naturaleza no puede ser completa. Pues bien, esto es lo precisamente lo que ha ocurrido en el desarrollo contemporáneo de la ciencia. Los límites de la explicación han conferido una insólita libertad de interpretación.

La hermenéutica del universo parte también de la convicción de que los conocimientos de la ciencia natural son relevantes para la comprensión del mundo y para la autocomprensión del hombre. Su empresa consiste en el proyecto de volver a introducir el mundo físico en la reflexión humana. De hecho, en los últimos años se han hecho oír un círculo de filósofos que cuestionaban la estricta distinción entre ciencias hermenéuticas y ciencias de la naturaleza. Una de las tareas más interesantes consiste en la interpretación del mundo investigado por las ciencias naturales. Una hermenéutica semejante no es propiamente explicación científica de la naturaleza, como tampoco va en contra del conocimiento científico de la naturaleza, sino que ofrece una interpretación de la naturaleza que ha sido conocida por los procedimientos de la ciencia. Pero, ¿qué hay que interpretar que no pueda ser explicado por la ciencia natural?

Una cosa es la metafísica y otra sus cuestiones. Pues bien, Thomas Nagel (1986) tiene razón cuando critica a quienes nos quieren convencer de que las *cuestiones* metafísicas no tienen sentido o están superadas. Tal afirmación no ha hecho otra cosa que empobrecer el paisaje intelectual e impedir una seria discusión de los problemas más importantes que se ha planteado el ser humano. Esas cuestiones pueden ser tramitadas por una hermenéutica del universo, en la línea de lo que fueron, por ejemplo, en el siglo XIX las cosmovisiones, que retuvieron los viejos temas de la metafísica pero no se obsesionaron por el asunto de su fundamentación última. Pese a toda la relatividad que puede asignarse a los conocimientos científicos, es indudable que vivimos en un mundo de dimensiones inimaginables, que la antropogénesis nos sitúa en una larga cadena de evolución o que no podemos entendernos a nosotros mismos sin tomar en cuenta nuestra herencia biológica. El sentido humano de estas realidades es una tarea hermenéutica que no puede ser llevada a cabo por las mismas ciencias (pues no saben de sentido y significación), pero que tampoco ha de ser abandonada al arbitrio de una opinión individual inconsistente (pues son asuntos razonables, sobre los que cabe argumentar mejor o peor).

Llevamos ya una larga tradición de crítica a la ciencia y es hora de reivindicar su valor para nuestra comprensión. La hermenéutica del universo no debería entrar en competencia con las ciencias, sino tomarlas como punto de partida. La ecología, la astronomía, la genética, las teorías del caos y la complejidad son algunos de los saberes cuya interpretación resulta de gran utilidad para otros muchos ámbitos del saber. De hecho, pueden ponerse cantidad de ejemplos que muestran cómo los descubrimientos y las estrategias científicas han rebasado su ámbito: las revoluciones y muchos mecanismos institucionales estaban pensados desde el paradigma de la mecánica moderna; la Ilustración buscó en las leyes de la naturaleza la fundamentación de los derechos humanos; el descubrimiento de que podemos observar la luz de estrellas que ya se han extinguido provocó una inusitada experiencia de la diferencia temporal y potenció la amenaza del engaño; el hallazgo de dimensiones insospechadas del cosmos fue decisivo para la superación del antropocentrismo; las posibilidades de manipulación del genoma humano están poniendo en cuestión las tradicionales técnicas de los seguros pero, de manera más radical, la cuestión de la propia responsabilidad y de la enfermedad...

El primer problema que se nos plantea es qué hay de interpretable en las imágenes científicas del mundo. La historia moderna de las ciencias parece mostrar más bien que ya no hay signos, ni la naturaleza es algo legible, sino un hecho neutral. Ahora bien, esta autolimitación de las ciencias a objetividades neutrales es precisamente lo que libera sus conclusiones y las pone al alcance de otro género de interpretaciones. Keats maldijo a Newton por haber destruido la poesía del arco iris, pero no se dio cuenta de que el científico había hecho exactamente lo contrario: inaugurar una consideración puramente estética de los fenómenos naturales. Igualmente, la neutralidad de la ciencia deja un espacio libre para la interpretación de los resultados de la ciencia. El campo de la hermenéutica es ensanchado por la neutralidad de los científicos. Tampoco la hermenéutica tradicional había despreciado las posibilidades de interpretación de

las realidades investigadas por la ciencia. Según la contraposición tópica entre cultura y naturaleza, dado que sólo la cultura es una realidad con sentido que pueda interpretarse, no hay nada que decir sobre la realidad tal y como ha sido investigada por las ciencias.

Pero las ciencias naturales constituyen una contribución a la autocomprensión del hombre, por lo que sus resultados pueden ser interpretados desde la perspectiva de los asuntos existenciales más significativos. Lo que ha sido objeto de explicación puede ser abordado desde la perspectiva de la comprensión. El objetivo de la nueva hermenéutica del universo es existencial. Los conocimientos del universo afectan, sacuden, amplían o confirman nuestra propia comprensión. Desde siempre se han preguntado los seres humanos por el sentido existencial —el modo en que los afecta— de las imágenes científicas del mundo, desde el conocimiento de las redes neuronales hasta la imaginación de las dimensiones insólitas del universo. Se trataría entonces de transitar desde una consideración meramente científica a otra más especulativa que sea capaz de descubrir enclaves de sentido en la naturaleza científicamente definida, sin menospreciar sus métodos. Schelling, Schopenhauer, Bloch o Theilard de Chardin, por ejemplo, intentaron algo de este estilo, desde sus posiciones filosóficas y dentro de las posibilidades que ofrecían las ciencias de su época.

La hermenéutica del universo habría de procurar la comprensión de algo a lo que no pueden acceder las ciencias naturales ni las ciencias humanas, en el primer caso porque escapa de sus métodos, en el segundo porque está fuera de sus contenidos más habituales. Nuestra conversación hermenéutica con la cultura y la historia puede ser ampliada y dar cabida a la naturaleza, si no una naturaleza pensada como un libro abierto, sí al menos en tanto que naturaleza investigada por los científicos y destinada a influir en lo que pensamos de nosotros mismos.

La hermenéutica de la naturaleza merodea en torno a cuestiones que no tienen ciertamente la nitidez de los conocimientos científicos, pero que no dejan de tener una significación para nosotros, en la medida en que nos consideramos seres de la naturaleza y lo que la ciencia diga de la naturaleza no puede sernos indiferente. Una cosa es, por ejemplo, que de la biología no se deriven directamente normas morales y otra cosa que nuestra constitución corporal implique una comprensión de lo humano en la que se cultivan las normas morales. Hay que romper con el principio de que donde se calcula no hay nada que interpretar, que la perspectiva científico-natural sea la única y haga superfluas todas las demás. La interpretación hermenéutica es menos que una deducción lógica, pero más que una vaporosa construcción.

La hermenéutica de la naturaleza pretende alcanzar interpretaciones de mayor o menor verosimilitud acerca del todo. Quizá no logre nunca disponer de un concepto acabado y completo del mundo, ni de una interpretación que reúna plenamente lo disperso, pero sí que tiene *una idea de que algo debe mantenerse de ese concepto* (Blumenberg 1979). Por supuesto que es difícil encontrar respuestas convincentes para tales cuestiones últimas, pero, en cualquier caso, siempre es preferible este acceso precario que una fijación irreflexiva. La hermenéutica del universo afirmará más, sin duda, de lo que científicamente se puede justificar. En el proceso de búsqueda de

argumentos convincentes es posible preferir el propio punto de vista sin olvidar al mismo tiempo que en el ámbito de las grandes cuestiones nos movemos siempre y únicamente entre propuestas interpretativas de mayor o menor credibilidad.

Bibliografía

- Abel, Günter (1993), *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*, Frankfurt: Suhrkamp.
- (1996), «*Interpretationstheik und Demokratie*», en J. Simon (ed), *Zeichen und Interpretation III*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Arregui, Jorge V. (2004), *La pluralidad de la razón*, Síntesis, Madrid.
- Blumenberg, Hans (1979), *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt.
- (1986), *Lebenszeit und Weltzeit*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Geertz, Clifford (1986), *Los usos de la diversidad*, Barcelona: Paidós.
- Hegel, G. F. W., (1970), *Enzyklopädie*, en *Werke*, 9, Suhrkamp, Frankfurt.
- Heidegger, Martin (1967), *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemayer (citado como SZ).
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft, Werke*, ed. Preussische Akademie der Wissenschaften (citado como KrV).
- Hartmann, D. / Janich, P. (eds.), (1996), *Methodischer Kulturalismus*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Hartmann, D. / Janich, P. (eds.), (1998), *Der kulturalistischer Wende*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Lange, R. (1996), «*Vom Könen zum Erkennen. Die Rolle des Experimentierens in den Wissenschaften*», en Hartmann, D. / Janich, P. (eds.).
- Locke, John (1984), *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press.
- Luhmann, Niklas (1990), *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I, Frankfurt: Suhrkamp.
- Marín, Higinio (1997), *De dominio público*, Pamplona: Eunsa.
- Nagel, Thomas (1986), *The View from Nowhere*, Oxford.
- Pareyson, Luigi (1971), *Verità e interpretazione*, Milano: Mursia.
- Polanyi, Michael (1985), *Implizites Wesen*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Rorty, Richard (1980), *The philosophy and the mirror of nature*, Oxford University Press.
- (1989), *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge University Press.
- Searle, John (1969), *Speech acts*, Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1985), *Philosophical Papers*, Cambridge University Press.
- Vattimo, Gianni (1994), *Oltre l'interpretazione*, Roma: Laterza.
- Wittgenstein, Ludwig (1971), *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt: Suhrkamp.

* * *

Daniel Innerarity
 Departamento de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras
 Zaragoza, E-mail: dinner@unizar.es